

محاولة لفهم الأشكال الجديدة للعنف في ضوء التجارب التحديثية في المجتمعات التابعة

عمر الزعفوري^(*)

أستاذ علم الاجتماع الحضري،

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس - تونس.

مقدمة

إنّ شيوع مفهوم ما، ومسارة الرأي العام إلى قبوله، لا يعني بالضرورة صحة ذاك المفهوم وقدرته على الصمود أمام الفحص العلمي، ذلك أن المقولات الأولية، كما يسلّم به الفكر الوضعي، عائق مهمّ من العوائق الإبيستمولوجيّة التي تمنع الباحث من بلوغ اليقين العلمي، وتحول دونّه والحقيقة، هذا إذا جاز لنا أن نتحدث في مجال العلوم الإنسانية بمنطق القواعد والقوانين، لأن الخطابات التي تنشأ حول ظاهرة ما ليست، في نهاية المطاف، إلا ممارسات اجتماعية تخفي وراءها رهانات ومصالح، وتعبّر عن مواقع اجتماعية في صلب أنساق تتضارب فيها المصالح وتختلف الغايات. نحن، إذن، بإزاء براديغمين، يقدّم أولهما العنف على أنّه حقيقة موضوعيّة لا تقبل الاختلاف في شأنها، لأن الظاهرة، في منطقها، يمكن إخضاعها للقياس الموضوعي من خلال الأرقام والنسب. هي، حينئذ، شكل من أشكال الانحراف (Deviation) أو انعدام المعايير (الأنوميا) التي تلحق مجتمعات تضعف فيها الروابط الاجتماعيّة، وتنزل درجات الاندماج في المنظومة القيميّة إلى حدّ تتصدع فيه مؤسسات التضامن التي كانت تضمن لحمة الكل الاجتماعي وانسجامه. بهذا المنطق، تحدث إميل دوركهايم في أحد أشهر كتبه عن الانتحار عندما انطلق من اعتبار الظاهرة الاجتماعيّة موضوعاً (Object) قابلاً للدراسة والقياس، تماماً كما تدرس الظواهر الطبيعيّة، وهو اعتبار لا يخفي هاجسه المتمثّل في سعيه إلى أن تحقق العلوم الاجتماعيّة الدرجة نفسها من الموضوعية التي حققتها العلوم الصحيحة.

العنف (Violence) من هذا المنظور ظاهرة تتهدّد كيان المجتمع ووجود الأفراد، وبالتالي هو انحراف يمكن تحديد أسبابه بالرجوع إلى حياة المجتمع نفسها، إذ إن الاجتماعي لا يفسر إلا بما هو اجتماعي، وبالتالي يكون مجرد الوقوف على تلك الأسباب، من منظور وضعي، كافياً لاستئصال الظاهرة والقضاء عليها.

تدخل تلك الظاهرة وقتئذ في باب المهّشّ والمسكوت عنه، وذلك ما يفسر عدم اهتمام علماء الاجتماع الكلاسيكي بها، ولا سيما الوضعيون منهم، لأنّ الهمّ النظري الغالب آنذاك هو كيفية اشتغال النسق المجتمعي ككل بما هو نسق وظيفي وتفسير، ما يعيق ذلك الاشتغال، أي ما هو لوظيفي (Dysfunctional). مقابل هذا الطرح، يقدم البراديغم الثاني العنف على أنّه فعل إنساني (Human Action) له أهدافه و دوافعه التي لا يمكن إخضاعها لمنطق الكمّ والقياس الموضوعي، باعتبارها مرتبطة بذات الفاعل بما هي ذات حاملة لمجموعة من القيم ذات دلالات متعددة. وإذا كانت تلك الذات في حالة تواصل مستمر مع بقية الذوات الأخرى في المجتمع، فإن لها من العبقرية ما يسمح لها بتأويل تلك الدلالات وتعديل سلوكها وفق ما تتطلبه منها مختلف الوضعيات. هذا البراديغم لا يسعى إلى تفسير الظاهرة بإرجاعها إلى مجرد أسباب موضوعية، وإنما يسعى إلى فهمها من خلال فهم تلك الدوافع والأهداف التي شرّعت الممارسة في نظر الفاعل الاجتماعي. فكأنّ الباحث في هذا البراديغم يعيش الظاهرة تماماً كما عاشها ذلك الفاعل، وهذا ما لا يقبله الوضعيون الذين يرون أن الموضوعية تكمن في حياد الباحث بأن لا يقحم ذاته في الظاهرة المبحوث فيها، وبأن لا يكون ذاتاً باحثة وموضوع بحث في الوقت نفسه. الموضوعية في منظور براديغم الفعل الإنساني هي، على العكس من ذلك، غوص في أعماق الفاعل للوقوف على حقيقة دوافع فعله والمعاني التي يحملها. بمعنى آخر، ينظر البراديغم الوضعي إلى الفرد في علاقته بالمؤسسة الاجتماعية على أنّه صاحب دور وظيفي يساهم من خلاله في تحقيق توازن المجتمع، وهو توازن يختل في حال أصبح ذلك الدور لوظيفياً، في حين ينطلق البراديغم الثاني من اعتبار الفاعل الاجتماعي ذاتاً مؤسسة للنسق الاجتماعي، وصاحبة مشروع يتوقف نجاحه على مدى توقّف ذلك النسق في إشباع حاجياتها البيولوجية والنفسية والفيزيولوجية والاجتماعية، وحتى الثقافية.

سنبني مقالنا على هذا التعارض بين البراديغمين، وسنحاول قراءة ما تمخّض عن مسلّماتهما من سياسات ومعالجات لظاهرة العنف التي يرى فيها البعض إرهاباً، لنخلص بذلك إلى رؤية نقدية تمكّننا من فهم الظاهرة فهماً سوسيولوجياً لا ينتصر لرؤية هذا أو ذاك، وإنّما يقرأ الظاهرة في موضوعيتها بما هي ظاهرة مرتبطة بما يشهده عالمنا المعاصر من تحولات، زعزعت الكثير من الثوابت والمسلّمات، وأسقطت كثيراً من الأوهام تعامل معها الفاعل الاجتماعي على أنّها حقائق ثابتة.

أولاً: إشكالية البحث

لسائل أن يسأل: لمّ كل هذا الاهتمام الذي تبديه بعض القوى في عالمنا المعاصر بما أسمته بظاهرة الإرهاب، والحال أن العنف لم يخل منه مجتمع من المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ؟ هل أصبح هذا العنف أكثر خطورة من ذي قبل على حياة المجتمعات؟

الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تدخلنا في صميم بحثنا، إذ إنّنا لن نتبنّى طرْحاً أيديولوجياً أو سياسياً نصنّف بمقتضاه ذواتنا على أساس أننا من «دعاة الإرهاب» أو من «المناهضين له»، وإنّما سنحاول فهم هذه الأشكال الجديدة من العنف بربطها بتغلغل الليبرالية الجديدة في كيانات مجتمعات تشهد إخفاق عملية التحديث. ضغوطات خارجية،

وأخرى داخلية، ساهمت في خلق فواعل اجتماعيين جدد يبحثون عن معنى لوجودهم في مجتمعات تكسّرت فيها كل الأطر المرجعية، ولم تنجح فيها دولة الاستقلال في بناء مرجعيات جديدة. بمعنى آخر، يعود انتشار هذه الظاهرة إلى رغبة ذوات مأزومة في تأكيد وجودها وإثباته، لخلق أطر جديدة للانتماء بعد أن برهنت المؤسسات الرسمية، على الصعدين المحلي والعالمي، عن حالة من العجز باتت معها غير قادرة على تقديم الإجابات عن جملة من الأسئلة تتعلق بأمن هذه الذوات النفسي والاجتماعي والبيولوجي.

هذا الطرح الذي سنلزم أنفسنا بإثباته والدفاع عنه نابع من منطلقاتنا النظرية التي ألمحنا إليها سابقاً، بحيث إنّ هذا العنف ما هو إلا ممارسة وفعل اجتماعي يستحقّ منّا الوقوف عنده لفهم منطقته الداخلي. فنحن لا نقدّم إجابة ضافية عندما نلحق بهؤلاء الفاعلين وصمة الإرهاب ونحشرهم في خانة المتطرفين، وكأننا ندعو بذلك المجتمع إلى التبرؤ منهم، بل إلى مقاومتهم.

ليس من باب الصدفة أن تستفحل هذه الظاهرة في مجتمعات تابعة اقتصادياً وسياسياً، وحتى ثقافياً، ولم تنجح في تعصير بناها إلى حدّ بدا فيه للعالم الغربي أن هذه المجتمعات وكر حقيقي لما أسموه بالإرهاب، مما شرّع في نظره الحرب عليها أملاً في «تدمير» البنى التحتية التي احتضنت الفاعلين المنخرطين في هذه الظاهرة.

لا نعتقد أنّ ممارسات من قبيل التضحية بالنفس تحت أيّ عنوان كانت لا تستحقّ منّا الفهم، ولا يمكن أن ندرکها مفصولة عن العالم الاجتماعي الذي يعيشه صاحبها، إذ هو في نهاية المطاف، ليس إلا جزءاً لا يتجزأ من ذلك العالم، ففعله ذاك لا يمكن فهمه على أنه موجّه إلى تدمير الغير، باعتباره قد خطط لذلك سلفاً أو اختاره عن طواعية، وإنّما هو ردّة فعل ضدّ حالات الخيبة والإحباط التي فرضها عليه وضع مجتمعي لا يؤمّن له حماية الذات. هي، إن شئنا، ممارسات متصلة بوضع مجتمعي سمته التآزّم وانسداد الآفاق، فاستوى بذلك عند أصحابها الموت والحياة، بل هم يرون فيها «مقاومة للظلم والطغيان» و«جهاداً في سبيل إعلاء كلمة الحقّ، وضماناً لحسن المصير في العالم الآخر». أردنا التأكيد، من خلال هذا العرض، على أنّ هذا الفعل الموصوم بالإرهاب ما هو إلا فعل هادف في نظر أصحابه، إذ له ما يبرّره. ومن هذا المنطلق فهو يستحقّ منّا كباحثين أن نفهمه، وأن لا نقلل من شأنه بأن نقدمه على أنّه ضرب من الانحراف الذي يتهدّد كيان المجتمعات. فالتعامل مع هؤلاء الفاعلين على أنهم «إرهابيون» و«متطرفون» لن يزيدهم إلا إصراراً على المضيّ قدماً، ورثماً للتنظّم في إطار حركات تكتسب بمرور الزمن شرعية الوجود والاستمرار. بعيداً عن الدعوة إلى مقاومتهم أو تأييدهم، نحن ندعو إلى فهم هذه الظواهر على أنّها حركات اجتماعية تعكس حركة مجتمعات لها خصوصياتها التاريخية وتجاربها الترموية التي لم تعرفها مجتمعات أخرى.

ثانياً: اختلاف البراديغمات اختلاف في طرح الأسئلة

يسهل على الكثير منّا أن ينظر إلى الإرهاب على أنه ظاهرة اجتماعية، فيبادر بالقول إنه ظاهرة تعيشها المجتمعات المعاصرة وتعاينها، ولكن يصعب عليه أن يدرك الخلفية النظرية التي يخفيها تعبير «الظاهرة الاجتماعية». لا يخفى على المختصّين في علم الاجتماع

أن هذا التعبير هو من وضع الوضعيين، وعلى رأسهم إميل دوركهايم، هذا الذي دافع في كل كتاباته عن فكرة شككت حجر الزاوية في تفكيره السوسيولوجي، ألا وهي أن علم الاجتماع لا يمكن أن يقلّ موضوعيّة عن العلوم الصحيحة، وأنّ الظواهر الاجتماعية، شأنها شأن الظواهر الطبيعيّة، يمكن إخضاعها لمنطق القاعدة والقانون. وقد حاول البرهنة على ذلك من خلال دراسته لظاهرة الانتحار، فنزول هذه الظاهرة أو تصاعدها في المجتمعات التي درسها مرتبط بدرجة اندماج الأفراد في المجتمع، بحيث يمكن صياغة هذا الارتباط كالآتي: كلّما ضعفت درجة الاندماج في المجتمع، ارتفعت نسب الانتحار، وكلّما قويت تلك الدرجة نزلت نسبة المنتحرين في المجتمع. هذا التصور للظاهرة الاجتماعية مكنّه من تحديدها ووصفها تماماً، كما يحدّد علماء الطبيعة الظواهر الطبيعيّة ويصفونها، فكان أن وقف على خصائصها التي من أهمها الكلية (Totality) والتكرار (Recursivity) والقهرية (Contraint). فهي كلية لأنّه لا يمكن فهمها ما لم نضع في الاعتبار جملة العوامل التي ساهمت في تشكيلها، اقتصادية كانت أو اجتماعية أو ثقافية، وهو ما عبّر عنه مارسيل موس، أحد أتباع المدرسة الدوركهايميّة عندما تحدث عن تلك الاحتفالات الشتوية التي تقيمها بعض القبائل (Potlatch)، والتي تتعدى طقوسها مجرد الاستعراض والتقابل بين القبائل، لتصبح فرصة للتبادل الاقتصادي وإظهار قوّة القبيلة ومكانتها السياسية، وقد تكون فرصة للتصاهر وعقد الصفقات والتحالفات، مما يعني أنّ المجتمع برمته معنيّ بهذه الطقوس، وأنّ كلّ أسعدته تشغل من خلالها. وهي تكرارية لأنها تفرض على عالم الاجتماع الانتباه إليها وملاحظتها لفرض تكرّرها، لتفرض بذلك نفسها كظاهرة موضوعية. ولا يخفى على المطلعين على الأبحاث السوسيولوجية الميدانية أن أصحاب المقاربات الكمية يعتمدون مبدأ التكرار التراكمي لضبط الوسط الحسابي ومعادل الارتباط والانحراف المعياري، قصد تحويل الظاهرة إلى أرقام ونسب. هذه الخاصية الثانية ترتبط وثيق الارتباط بخاصية ثالثة لا يمكن تناولها مفصولة عنها. فالظاهرة الاجتماعية إذا تكرّرت تصبح ملزمة وقهرية، أي أنها تلزم الجميع بالخضوع لها ما دام ثمة ما يشرّع وجودها اجتماعياً، ليصبح بذلك عدم الامتثال للظاهرة انحرافاً وشذوذاً، لأنّه يبعد الفرد عن دائرة الجماعة.

هل يعني ذلك أن براديفمات الفعل الاجتماعي تنكر على الظاهرة الاجتماعية هذه الخصوصيات؟

لا بدّ من ملاحظة أن الخاصية المميزة للمقاربة الوضعية أنها مقارنة وصفية، إذ هي تقتصر على البرهنة على الوجود الموضوعي للظاهرة ولا تتجاوزه إلى الفهم والتحليل.

هذه المقاربة تحمل في طياتها تصوراً لطرق معالجة الظاهرة، لعل أهمها أن ما يسمى بالإرهاب يمكن اجتثاثه واستئصاله من الجسم الاجتماعي، تماماً كما يستأصل المرض من جسم المريض. هذه الرؤية للمسألة شرّعت للحديث عن «الحرب ضدّ الإرهاب» التي استنزفت فيها طاقات مادية وبشرية، ولم تحسم بعد، ولنا في أفغانستان مثال حيّ. هي حرب قامت على اعتبار «حركة طالبان» حركة إرهابية، فأصبح رأس أسامة بن لادن مطلوباً لذاته. ففي مطلع عام ٢٠٠٣ نصّت تقارير المخابرات الأمريكية على أن العراق متكتّم على

ترسانة لأسلحة الدمار الشامل، ورغم أنّ الوكالة الدولية للطاقة الذرية لم تتوصل إلى إثبات وجود هذه الأسلحة، فإن الولايات المتحدة وحلفاءها أصرّوا على تحويل العراق إلى ساحة قتال لا غالب فيها ولا مغلوب لتبقى الأوضاع مفتوحة على كل الاحتمالات.

مثل هذه الوقائع لا يمكن أن تزيدنا إلا اقتناعاً بأنّ المقاربة الوضعية مجسدة في منطق الليبرالية الجديدة، غير قادرة على فهم طبيعة هذه الظاهرة، لأن منطق الاجتثاث والاستئصال لم يجد نفعاً في هذه الحروب، بل على العكس من ذلك زادت مقولة «الحرب على الإرهاب» في تأجيج العنف في أماكن أخرى من العالم.

تتجاوز براديفمات الفعل الاجتماعي الوصف إلى الفهم والتحليل ليصبح «الإرهابي» ذاتاً اجتماعية يعسر فهم المنطق الذي يوجه فعلها ما لم ننظر إلى فعلها ذاك في سياق حركة المجتمع ككل. فهم ما سمّي بالإرهاب يلزمنا بأن ينصبّ تحليلنا على الواقع الذي أفرز هذه الذوات الجديدة وزوّدها بخطابات يرى فيها البعض تطرفاً وإرهاباً.

من هذه الزاوية حرصنا على ربط هذه الأشكال الجديدة للعنف بفشل التجارب التحديثيّة في مجتمعات واقعة في خندق التبعية.

يكون الليبراليون الجدد على حق عندما يصمون هذه المجتمعات بأنها وكر للإرهاب والتطرف، ولكن يغيب عنهم أن هذه الظاهرة نتاج طبيعي لحالة التبعية التي عليها هذه المجتمعات، وأن معالجتها تمرّ عبر إعادة القراءة لتاريخ هذه المجتمعات.

حينئذ يكون البراديفم الوضعي محكوماً بأسئلة من قبيل: ما هو الإرهاب؟ كيف يمكن القضاء عليه ومحاربتة؟ وكأنه بذلك ظاهرة محدودة في المكان والزمان. مثل هذه الأسئلة مستبعدة من مجال براديفمات الفعل الاجتماعي التي لا ترى في الظاهرة إلا نمطاً من أنماط الفعل لا يحتمل الإدانة، ولا التأييد، فتكون الأسئلة من هذا القبيل: ما الذي يشرّع اجتماعياً قيام هذه الأنماط؟ أيّة علاقة بينها وبين حركة المجتمعات التي عرفتها؟ كيف يعبر الفاعلون الاجتماعيون من خلال هذه الممارسات عن تواصلهم مع الواقع الاجتماعي؟

حينئذ نفهم سرّ الفشل الذي منيت به «الحرب على الإرهاب»، لأن المقاربة الوضعية يعوزها المنهج الذي يمكّنها من فهم المنطق الداخلي لخطاب من يعتبرونهم إرهابيين ومتطرفين، فيمارسون عليهم الإقصاء والتهميش بدلا من محاورتهم والاستماع إلى أطروحاتهم التي يأخذونها مأخذ الجدّ ويسلمون بصحتها.

لسائل أن يسأل في هذا السياق: هل لهذا الاختلاف البراديفمي ما يبزّره؟ بمعنى آخر، ألا يمكن إيجاد قاسم مشترك بين المقاربتين باتجاه توحيد النظرة لإيجاد السبل الكفيلة بفهم الظاهرة ومعالجتها؟

جوابنا عن ذلك أن هذا الاختلاف له جذوره التاريخية والأيدولوجية. لقد ذكر بيير أنصار البراديفمات، وإن كانت لا تعبّر صراحة عن رؤية سياسية، لم تنشأ بمعزل عن مناخات سياسية واجتماعية يكون لها تأثيرها في تحديد طبيعتها ونوعية الأسئلة التي تطرحها والأجوبة التي تقدمها. الخطاب العلمي لا ينشأ من فراغ لأنّه خطاب يختزل الواقع

الاجتماعي والسياسي السائد، ويعبر من خلال منطقه عن طبيعة الأسئلة والأجوبة السائدة في عصر ما. من هنا، يمكن اعتبار المقاربة الوضعية لظاهرة ما سمي بالإرهاب مرآة عاكسة لأيدولوجيا «التمركز الغربي» التي تنطلق من اعتبار حضارة الغرب مركزاً، وما عداها من الحضارات الأخرى هامشاً، وهي رؤية تبرئ المجتمعات الغربية مما تعتبره إرهاباً وتطرفاً لتلحقه بمجتمعات أخرى، بل تذهب إلى أبعد من ذلك، فتطرح على نفسها مهمة الحرب على الإرهاب وتطهير الكرة الأرضية منه. ما تعيشه الجاليات العربية المسلمة اليوم من مضايقات واستفزازات في بلدان غربية يصل إلى حدّ الحطّ من مقدساتها يتنزل في هذا السياق، حتى إنها وجدت نفسها مضطرة إلى بذل المزيد من الجهد، لدرء هذه التهمة عن نفسها، وإثبات براءتها من الإرهاب والتطرف (Ansart, 1990: 21).

لا غرابة، إذن، أن يتعامل الليبراليون الجدد مع الظاهرة على أنها محايدة لثقافة الشعوب العربية الإسلامية، وعلى أن الدين الإسلامي يحمل في طياته خطابه بذور الإرهاب، ليغفلوا في المقابل عن حقيقة مفادها أن هذه المجتمعات التي يصمونها بالإرهاب لها خصوصياتها التاريخية وواقعها الذي لا يمكن بأية حال من الأحوال أن يكون نسخة طبق الأصل لواقع المجتمعات الغربية.

تعتبر براديفمات الفعل الاجتماعي ثورة علمية على تلك المركزية الغربية، وقلباً لمفاهيم تصبّ في إطار تكريس الهيمنة الاقتصادية والسياسية، وتبرّر تبعية المجتمعات العربية الإسلامية للعالم الغربي، وهي ثورة تجلّت من خلال الإقرار بتعددية أنماط الفعل الاجتماعي. لم يعد ثمة من مبرّر لاعتبار مجتمعات تنتج الإرهاب والتطرف، وأخرى تحاربه وتقضي عليه، ذلك أن الأشكال الجديدة للعنف ليست طبيعة محايدة لثقافة ما، وإنما هي إفراز لنمط محدد من العلاقات الاجتماعية. براديفمات الفعل الاجتماعي لا ترى في الرؤية الليبرالية لما سمي بالإرهاب إلا مجرّد رؤية من مجموعة من الرؤى، ذلك أن ما يعتبره الليبراليون الجدد إرهاباً ينظر إليه في المجتمعات التي تسود فيها ظواهر العنف هذه على أنه استشهاد وتضحية على الأقلّ من قبل الجماعات الواقعة تحت طائلة هذه الممارسة. لا نعتقد أن استعداد جماعات «كتائب القسام» و«حماس» و«حزب الله» للتضحية بالنفس، وما يسبقها من طقوس، يتشوّق من خلالها الفاعل لـ «ملاقاة ربه ودخول الجنة» عملية عبثية وفعل مجاني. هو استعداد يعزّز لدى تلك الجماعات قوة الروابط ويحفز أعضائها إلى مزيد من التضحية في سبيلها. فإذا كان البراديفم الوضعي لا يأخذ في الاعتبار وجهة نظر الفاعل، فإن براديفمات الفعل الاجتماعي تعتبر تلك الوجهة الوحدة الأساسية التي ينبنى عليها التحليل السوسيولوجي (Boudon, 1979: 33, 61 et 63). حينئذ يصبح الفعل الذي ينظر إليه البراديفم الوضعي على أنه انحراف وزيف عن القيم السويّة التي تتعارف عليها الجماعة فعلاً صادراً عن ثقافة ومرجعيات تشكل هوية الفاعلين الاجتماعيين، وتحدّد لديهم رؤية ما للوجود الفردي والجماعي، وهو ما يفسر خصوصية التنظيم الداخلي لتلك الجماعات والرموز التي تتواصل بواسطتها مع العالم الخارجي.

فالاختلاف البراديفمي حول مسألة فهم الأشكال الجديدة للعنف هو، إذن، اختلاف

ينطوي على منهج ما في مساءلة الواقع، وطريقة محددة في طرح الأسئلة ومعالجة الظاهرة موضوع الدراسة. سعيًا من خلال هذه المقارنة إلى إبراز أن التصوّر الوضعي لما سُمّي بظاهرة الإرهاب يهمل تلك العلاقة التي تقوم بين الفاعل الاجتماعي والواقع الموضوعي، بما هي علاقة جدلية تعدم تلك الثنائية التي يقرّها الوضعيون بين الذاتي والموضوعي ليصبح الواحد منهما جزءاً من الآخر.

من هنا يفرض علينا السؤال الآتي نفسه: كيف نفهم هذه الأشكال الجديدة للعنف في ضوء التجارب التحديثية التي عرفتتها المجتمعات التابعة، بما أن تلك الجماعات والتنظيمات التي ينظر إليها على أنها إرهابية جزء لا يتجزأ من ذلك الواقع؟ أية علاقة يمكن إيجادها بين هذه الظواهر وما أفضت إليه تجارب التحديث في مجتمعات لم تطأ أقدامها بعد أرض الحداثة؟

ثالثاً: الحداثة أحداثات وأنماط الفعل الاجتماعي متعددة

ثمة مفارقة يشي بها منطق تحليلنا، ولا يمكن أن يقف عليها إلا القارئ الفطن، وقد تبدو له بمثابة التناقض الذي من شأنه أن يزعزع أركان تحليلنا، وهي الآتية: كيف يمكن أن يعتبر الخطاب الغربي عن الإرهاب خطاباً وضعياً في الوقت الذي شهدت فيه مجتمعات الغرب ولادة براديغمات يشكّل فيها الفعل الاجتماعي عصب التحليل السوسيولوجي؟ هل يعني ذلك أن أصحاب هذا الخطاب على غير وعي بهذا التطور العلمي الذي جعل من البراديغم الوضعي براديغماً تجاوزته الأحداث؟

سبق أن أشرنا في موضع سابق من مقالنا هذا إلى أن البراديغمات العلمية لم تنشأ من فراغ، إذ هي ثمرة لحركة الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وبالتالي هي منهج وطريقة في طرح أسئلة تبحث عن أجوبة لمشاكل مستجدة، فنظرية النسبية ما كانت لتظهر على يد أينشتاين لو لم يطرح هذا الأخير أسئلة لم يسبقه إليها غيره من قبيل: ألا يمكن أن توجد في الفضاء مناطق تصبح فيها الجاذبية الأرضية منعدمة (منطقة الصفر)، أو عكسية، بحيث تصعد الأجسام في الفضاء بدلاً من أن تنزل إلى الأرض؟

هذا النوع من الأسئلة، وتحديدًا هذا السؤال الأخير، غيّر حياة العالم بأسره لأنّه أفضى إلى اكتشاف القنبلة الذرية والطائرة والصاروخ وغيرها من الاكتشافات. هو سؤال غيّر مفهوم المكان والزمان عندما أحال على نسبتهما.

فالعالم في مخبره، والباحث في مكتبه، لا يهتمان كثيراً بما إذا كانت تلك الاكتشافات ستخدم هذا الجنس أو ذاك، أو ستلحق ضرراً أو نفعاً بهذا المجتمع أو ذاك، إلا أن منطق السياسة هو غير هذا المنطق، لأن مصلحة المجتمع والدولة فوق كل اعتبار، ولا بد من توظيف كل معرفة علمية تخدم تلك المصلحة، والتفاضي عن كل معرفة لا تخدمها. منطق السياسة منطق براغماتي، لأن أصحابه لا يهتمون بغير المنفعة. لذلك يرى الليبراليون الجدد في «الإرهاب» ظاهرة يمكن استئصالها والقضاء عليها.

بالإمكان أن نخلص إلى القول إن منطق السياسة لا يساير منطق العلم، وأكبر دليل نسوقه في هذا الباب أن الولايات المتحدة هي موطن «مدرسة شيكاغو» التي ظهر في إطارها براديغم التفاعل الرمزي (The Symbolic Interactionism) الذي يرى رؤاده، وعلى رأسهم جورج هيربرت ميد (Georges Herbert Mead) أن الحياة الاجتماعية لعبة يتبادل فيها الفاعلون الاجتماعيون الأدوار، عبر تواصل تحكمه رموز موحدة ومعان مشتركة، وهو ما يعني أن الفعل الاجتماعي فعل ذو دلالة ومعنى، وبالتالي يستحق الفهم والوقوف عنده. إلا أن ساسة الولايات المتحدة، حيث ظهرت هذه المدرسة، يرفضون أن يروا في «الإرهاب» فعلاً اجتماعياً عندما يعلنون عليه الحرب أينما تراءى لهم أنه موجود، وهم بذلك واقعون تحت تأثير القراءة الوضعية للظواهر الاجتماعية، ولكن علينا ألا نذهب بعيداً في تحليل جوانب هذه المفارقة، لأن براديغم التفاعل الرمزي، وإن تجاوز – إلى حد ما – البراديغم الوضعي من خلال اعتباره للذات الاجتماعية جزءاً من الظاهرة، فإنه حافظ على المنطق الوظيفي (Functionalism)، إذ إنه ظهر في مناخ حضري اتسم بانحلال القيم التقليدية، وتفشي ظواهر العنف والإدمان على المخدرات والإجرام في مدن صناعية تشهد تحولات سريعة. تتجلى هذه المفارقة أكثر وضوحاً في براديغمات الفعل التي تشدد على معاني الصراع والحراك الاجتماعي، ولا نعتقد أن المجتمع العلمي والجامعات ومراكز البحث العلمي تجهل هذه البراديغمات، أو هي على غير علم بها. تبقى، إذن، فرضية المنفعة والمصلحة التي تحتم رؤية وضعية للإرهاب قائمة، حتى إن انتقال السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية من الجمهوريين إلى الديمقراطيين لم يغيّر من جوهر هذه المسألة شيئاً، إذ ما زال الرئيس الأمريكي الجديد باراك أوباما مصرّاً على أن يسلك نهج سلفه في محاربة ما يعتبره إرهاباً، عبر تعزيز قواته في أفغانستان التي يرى فيها معقلاً للإرهاب. فما هي طبيعة، إذن، الرؤية المقابلة التي ترى في «الإرهاب» فعلاً اجتماعياً يستحق منا الفهم عبر ربطه بالسياقات الاجتماعية التي أفرزته؟

بما أن الإرهاب صفة لصيقة بالمجتمعات العربية الإسلامية، بحسب الغربيين، فإنه من المشروع لنا أن نتساءل عن تلك العلاقة التي نفترض وجودها بين ظاهرة الإرهاب والتجارب التحديثية التي شهدتها هذه المجتمعات. فإذا ما نظرنا إلى الإرهاب على أنه فعل اجتماعي، فذلك يعني أن الفاعل (الإرهابي) جزء لا يتجزأ من المنظومة المجتمعية التي يتحرك في صلبها، وأن فعله ذاك ليس فعلاً اعتباطياً، لأنه يكشف عن علاقة ما بين الذات الفاعلة والواقع الذي تعيشه. يعني ذلك أن فهم هذا السلوك الذي ينظر إليه على أنه إرهاب يحتم علينا، كباحثين، أن نأخذ في الاعتبار الأطر الاجتماعية التي أفرزته، ومن هنا كانت العلاقة بين ما سمّي بالإرهاب ومسارات التحديث التي شهدتها أغلب المجتمعات العربية. فالحركات الاجتماعية التي عرفتتها هذه المجتمعات في الربع الأخير من القرن العشرين، وتحديدًا في كبرى المدن والعواصم، حيث تتجمع جماعات الفقراء والمهمشين، وتنتصب في أحياء قصديرية تنعدم فيها أبسط مقومات الحياة، ليست في نهاية المطاف إلا تعبيراً عن حالة الاغتراب لجمهور من الناس تحطمت الأطر التقليدية التي كانت تحتضنهم، دون أن ينجحوا في جعل القيم الوافدة عليهم قيمهم الخاصة. لقد وجد هذا الجمهور ملاذاً في

الارتداد إلى الماضي، والدعوة إلى العودة إلى الأصول، ومن ثمة كانت الحركات الأصولية، وهي حركات لم يتحول فيها الفاعلون إلى فاعل سياسي إيجابي له القدرة على تغيير الواقع وصياغة برنامج سياسي وأيديولوجيا تجمع عليهما قوى مجتمعية قادرة على الدفع باتجاه التغيير. غلب على فعل هذه الحركات الطابع الاحتجاجي، بحيث تكون عاجزة عن تحديد خصمها الحقيقي وآليات الفعل التي من شأنها أن تكسبها القدرة على كسب الرهان، بل إنها لم تحدد لنفسها رهاناً أصلاً ما دامت مطالبها لم ترق إلى مرتبة المطالب السياسية.

بمعنى آخر، لم تقدر هذه الحركات إلى حدّ اليوم على التحول إلى أحزاب سياسية وجمعيات ومنظمات تمتلك قدرة على التعبئة والتحريك، وتنتصب شريكاً فاعلاً في العملية السياسية، وبلدان المغرب العربي كفيلة بأن توفر لنا أمثلة قاطعة في هذا الباب. هي، إن شئنا حركات تظهر العداء لقيم الحداثة، ولكنّها مسكونة بهذه القيم نفسها، وفعلها موجّه بها: فهي تناضل من أجل الديمقراطية، والمشاركة السياسية، والحق في الانتخاب، والاستهلاك، والشغل، والتغطية الاجتماعية، وبالتالي حق الحياة في مجتمع توجّهه قيم الحداثة، حتّى وإن كانت غير نابعة منه. لقد عبّر أمارتيا صن عن هذا الموقف المتّسم بالازدواجية، والمعبر في الآن نفسه عن التعلّق والنفور من «الأخر»، حين قال: «وأحد أسباب هذا التعلّق المرضي بالغرب، أو الغرب المزعوم، يكمن في تاريخ الاستعمار. فالامبريالية الغربية على مدى القرون القليلة الماضية لم تهدم فقط الاستقلال السياسي للبلدان التي كانت تحكمها أو تسيطر عليها القوى الكولونيالية، ولكنها خلقت أيضاً مناخاً موقفياً يملأه هاجس الغرب، على رغم أن شكل هذا الهاجس يمكن أن يخلف كثيراً من التقليد الأعمى من ناحية، إلى العداوة المقيمة من الناحية الأخرى. إنّ جدلية العقلية التي عانت الكولونيالية تضمّ كلاً من الإعجاب والنفور» (صن، ٢٠٠٨: ٩٢).

لا نشاطر الرأي من يذهب إلى أنّ هذه القيم فرضها علينا الغرب وألزمنا بقبولها، لأنّ تمثّلنا لها كفاعلين اجتماعيين هو الذي أفرز ردّة الفعل تلك تجاهها.

صحيح أنّ الحداثة ظهرت في الغرب، ولكنها لم تكن يوماً ما ملكاً لذلك الغرب وحده، لأنّ حوار الحضارات والأديان، وحركات الترجمة والنقل، هي التي صنعت الثورات في ذلك الغرب الذي ينسب الحداثة إليه، ومن حقه أن يفعل ذلك بحكم أنّ له خصوصيته التاريخية.

وإذا ثبت أنّ هذه الحداثة ملك للجميع، فإن المداخل إليها عديدة، إذن، ولا ينبغي أن نتهم مجتمعاتنا بأنها عاجزة عن إنتاجها. المشكل كامن حينئذ في أننا لا ندرك الحداثة، إلا كما عاشها الغرب، ولا نتصوّر النهضة إلا نسخة طبق الأصل لنهضة الغرب.

يرجع حرص الغرب اليوم على إلحاق وصمة الإرهاب بالمجتمعات العربية الإسلامية إلى كونه لا يرانا، بدوره، إلا من خلال أحداثه هو. هنا نقطة التقاطع بين التصوّر الوضعي للإرهاب عندما لا يرى فيه إلا داء يمكن استئصاله واجتثاثه، والتصور الفعلائي الذي يرى فيه فعلاً اجتماعياً يعبر عن تاريخية مجتمعات ما وحركيتها.

لفهم هذه الأنماط السلوكية الجديدة في هذا النمط من المجتمعات، يجب علينا أن نضع

في الاعتبار الطبيعة الخاصة لنمط التحضر الذي شهدته هذه المجتمعات، التي فرضت فيها دولة الاستقلال كفاعل مركزي في عملية التحديث. لم تستطع هذه الأخيرة القطع مع الروابط التقليدية للمرحلة الكولونيالية، حيث ظلت اقتصاديات تلك المجتمعات قائمة على استهلاك المصنوعات الأجنبية، مما جعل قدرتها التنافسية ضعيفة، وهذا ما انعكس سلباً على المستوى المعيشي لفئات اجتماعية عريضة. معنى ذلك أن نمط التحضر الذي لم تواكبه عملية تصنيع لم يفرز إلا الفقر والتهميش، ولم يكسب الدولة آليات الإدماج والضبط لتلك القوى الآخذة في الانفلات من قبضتها. ليس من قبيل الصدفة أن تتزامن بعض الحركات الاجتماعية الحضرية في كل من تونس والمغرب والجزائر والسودان ومصر، وأن تنتفض عواصم هذه البلدان في فترة الثمانينيات احتجاجاً على غلاء المعيشة وتدهور المقدرة الشرائية لشرائح واسعة من المجتمع الحضري. حتى «الثورة الإيرانية» في نهاية السبعينيات لا يمكن فهمها خارج هذا السياق لأن القوى التي أنجزتها لم تنخرط في ذلك الفعل بوازع ديني، كما يعتقد البعض، وإنما لأن السياسة التنموية في عهد الشاه لم تزد الجماهير الكادحة إلا فقراً على فقر، وهو ما يفسر أن أغلبية المنخرطين فيها كانوا من سكان الأحياء البائسة والمترامية الأطراف حول العاصمة طهران (Brown, 1986). ولا نذهب إلى حد القول إن العامل الاقتصادي وحده محدد في هذه الحركات، لأن الأزمة هي كذلك أزمة قيم ومرجعيات.

إن تنامي الحركات الأصولية التي ينكص فيها الفاعلون الاجتماعيون إلى ماض سحيق لإحياء قيم العدل والمساواة والحرية، لا يمكن إلا أن يقيم الدليل على أن دولة الاستقلال قد فشلت في تحقيق هذه القيم، وضمان مشاركة فعلية لهذه القوى في الحياة السياسية. سيطرة الحزب الواحد على الحياة السياسية في هذه المجتمعات، واحتكاره للسلطة لعقود طويلة من الزمن، وإدخال التعديلات التي تضمن استمراره على دساتير الحكم، لا يمكن إلا أن تستفز تلك الفئات الطامحة إلى مشاركة سياسية فعلية. وفي خضم هذه التحولات تُطرح بإلحاح مسألة الهوية، ويشكل حضور «الآخر» إزعاجاً حقيقياً لذوات اجتماعية ترى نفسها مستهدفة حتى في وجودها.

لم يأخذ التدخل الأمريكي والأجنبي عموماً في كل من العراق وأفغانستان ولبنان، والتهديد المتواصل بتسديد ضربة عسكرية لإيران، إلا على أنه تدخل في الشؤون الداخلية لشعوب ترى نفسها جديرة بأن تعيش مستقلة.

إن هزيمة الديمقراطية في مجتمعات سعت فيها دولة الاستقلال إلى ديمقراطية العلاقات الاجتماعية عبر نشر التعليم والإحاطة بالطبقات المتوسطة، من خلال إقرار حقها في الصحة والتشغيل والتعليم والمشاركة في الحياة السياسية، هي التي كانت وراء تلك الحركات الارتدادية ذات النزعة الأصولية، فكان أن شهدت معظم تلك المجتمعات مذبحة متنامية لفكر لا يرى الحل في غير القطع مع قيم «الآخر»، وهي تعتبر النخب التحديثية امتداداً لها.

من هذه الزاوية، واقتداءً بأطروحات البراديغم الفعلاناني، تحتل مسألة التواصل (Communication) موقع الصدارة في دراستنا لمسألة الإرهاب.

كل البراديفمات التي تقدم المجتمع على أنه حسيطة العملية التفاوضية بين الفاعلين الاجتماعيين تضع العملية التواصلية في قلب قراءتها لكل الظواهر الاجتماعية. ولا تكون الحياة الاجتماعية ممكنة إلا بالتواصل بين الفاعلين الاجتماعيين، بغض النظر عما إذا كان ذلك التواصل ينطوي على معاني الانسجام أو الصراع. فحتى هذا الأخير هو شكل من أشكال التواصل بين الفاعلين الاجتماعيين، ولذلك اعتبر آلان توران أن التعارض بين كارل ماركس وماكس فيبر تعارض وهمي يسكن أذهان الذين تحكم تفكيرهم ثنائيات علم الاجتماع الكلاسيكي، التي تجاوزتها القراءات البنائية للظواهر الاجتماعية، أي تلك القراءات التي تأخذ في الاعتبار التداخل بين الذاتي والموضوعي في الفعل الاجتماعي.

وإذا كان المجتمع مشروعاً جماعياً تؤمّنه عملية التواصل والتفاوض بين الفاعلين الاجتماعيين، أمكن لنا أن نفهم سرّ فشل المشروع التحديثي في المجتمعات التابعة.

فدولة الاستقلال، بحكم رابط التبعية الذي يشدها إلى الغرب، قدمت لهذه المجتمعات مشروعاً مجتمعياً جاهزاً ومسقطاً يجزّدها من تاريخيتها، ويحكم عليها بالأ تكون إلا صورة للتجربة الغربية في التنمية.

وفق هذا التصور، تتعامل اليوم قوى الهيمنة في العالم مع ما يسمّى بالإرهاب، عندما تصرّ على مواصلة الحرب عليه، وتقدم وصفات جاهزة لوضع حدّ له، لتصنف بذلك الدول وتدرجها ضمن محور الشرّ أو محور الخير أو المحور المعتدل.

العلاقات الاجتماعية من منظور براديفمات الفعل لا تفرض فرضاً على الفاعلين الاجتماعيين، لأن المجتمع ليس قوة متعالية عليهم، ولأن المؤسسة الاجتماعية لا تسبق في وجودها أولئك الفاعلين. المجتمع صيرورة في تشكّل مستمر وحركة لا تتوقف على أساس أن التفاعلات لا يمكن إخضاعها لمنطق الرقابة والقياس، ولا سبيل إلى ضبطها وتحديد مسار تشكّلها مسبقاً. هذه الحركة، إن شئنا، انسيابية يفقد في خضمّها الفاعل خصوصياته كفرد، ليصبح جزءاً لا يتجزأ من جماعة تحدد له سلوكاته، وتتحدد في الآن نفسه وفقها. المقاربة الفعلائية حينئذ هي مقارنة بنائية، لأنّها محكومة بتلك المروحة بين الفردي والجماعي، ومن ثمة فهذا الشكل الجديد من العنف الذي يعتبره البعض إرهاباً، ليس إلا حسيطة لعملية التفاعل الاجتماعي. يتجلى فعل الدولة التحديثي للفاعلين في مجتمعات يتعايش فيها نسقان للفعل (حديث/تقليدي) لا يتواصلان على أنه ضرب من التعسّف وطمس لكل ما هو أصيل، وهذا الشعور وحده كفيّل بأن يدفع الذات الاجتماعية إلى رحلة البحث عن هويتها، ومحاولة إعادة بنائها وفقاً لمرجعيات تقليدية. كما أن كلياتية دولة الاستقلال التي لم تفرز إلا اغتراب الذات هي التي كانت وراء ظهور بعض الحركات الاجتماعية المعاصرة في المجتمعات التابعة. وتكرر بعض التحاليل السوسيولوجية التي تقدم العولة كعامل حاسم ومحدد في نشأة هذه الحركات – دون وعي منها – كل خصوصية لهذه الحركات، وتقدمها كلها على أنها متماثلة أينما كانت، وفي ذلك إنكار لطبيعة الحركة الاجتماعية في حدّ ذاتها. فالحركة حركة لأنّها نابعة من نسق فعل تاريخي مخصوص، أي من حقل فعل له تاريخيته الخاصة. إنّ عملية الصراع الاجتماعي تنعقد حول رهان محدد، وتجمع أطرافاً لا يمكن اعتبارها

متماثلة في كل الأنساق. ولا تكون تعبيرات من قبيل «المجتمعات العربية» أو «مجتمعات العالم الثالث» أو «المجتمعات التابعة» ذات قيمة علمية إلا إذا كان أصحابها على وعي بخصوصية كل مجتمع، أي تاريخيته الخاصة، وهذا يعني أنّ على علماء الاجتماع فعل الكثير في الوقت الراهن حتى نتمكن من فهم كل حركة في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية.

صحيح أنّ الواقع الجديد الذي فرضته عولة الاقتصاد قد كانت له تداعيات متشابهة على مجتمعاتنا، ولكن ذلك لا يعني أنّ ردود الأفعال ستكون بالضرورة متماثلة. في هذا السياق، يورد علي أسعد وطفة ما يلي: «وإذا كانت العولة، بوصفها ظاهرة حديثة ومرحلة عليا من مراحل التطور، تحمل في ذاتها مخاطر، وفي جوهرها تحديات، فإن التحدي الأكبر الذي تفرضه العولة لا ينبع من جوهرها، ولا يفيض من طبيعتها الحضارية، بل يتحرك وينطلق من طبيعة الأوضاع الداخلية للأمم والدول. فالعولة تتحول إلى ظاهرة خطيرة عندما تكون تحديات الداخل كبيرة، وحين تكون مظاهر التخلف عميقة وواضحة. وفي دائرة هذه المعادلة تتحدد درجة التحديات التي تفرضها العولة، وفقاً للمكانة التي يشغلها المجتمع في السلم الحضاري، وقد تحمل هذه العولة فرصاً حضارية متاحة، كلما تدرّجت الأمم صعوداً في هذا السلم الحضاري. ووفقاً لهذه المعادلة، معادلة التخلف والتقدم، فإنّ العولة تشكّل خطراً داهماً لا يبقّي ولا يذّر في بلداننا ومجتمعاتنا العربية، لأنّ بيوتنا مصنوعة من القشّ والقصب، في الوقت الذي شيّد الآخر منزله في الجبال الشامخة، وحفرها في الصخور الصماء، وهكذا عندما تهبّ رياح العولة تتطاير أكواخنا وتندثر في الوقت الذي تتحدّى فيه البيوت الصماء أمواج القدر» (وطفة، ٢٠٠٧: ٢٣٥). ما يهّمنا في هذا القول، ليس شرّ العولة من خيرها، ولا مدى صمود المجتمعات التابعة أمام تداعياتها، وإنما تفاوت تلك التأثيرات، لا من المجتمعات المتخلفة إلى المجتمعات المتقدمة فحسب، وإنما كذلك داخل المجتمعات التابعة نفسها. فطبيعة التركيبة الاجتماعية لكل مجتمع هي التي تحدد درجة التأثير بتلك التداعيات، وطبيعة ردود الأفعال تجاهها، وذلك ما تجلّى واضحاً على إثر العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة. فالأنظمة السياسية في هذه المجتمعات لم تتعامل مع هذا العدوان كعدوان موجّه ضدّ شعب أعزل من كل سلاح، وإنما على أساس موقفها من «حركة حماس»، وهو موقف تتحكّم فيه الضغوطات الداخلية، ومدى حضور الحركات الأصولية أو غيابها. هذا الوضع ألقى بظلاله على القمة العربية المنعقدة في الدوحة للنظر في إمكانية تسوية سلمية، حيث كان الحضور على أساس الموقف من «حركة حماس». في القمة الاقتصادية في الكويت، التي لم يثر فيها العدوان على غزة إلا على هامش أشغال القمة، تغيّرت تركيبة الدول الحاضرة لأن الرهان بدوره قد تغيّر.

فالعولة لا تمارس التأثيرات نفسها على كل المجتمعات، وبالتالي فإنّ كلّ مجتمع يتعامل معها انطلاقاً من أوضاعه المعيشية، ومن طبيعة العلاقة التي تنهض بين السلطة السياسية فيه، وتلك الحركات التي توصم بالإرهاب والتطرّف. في بلدان متجاوزة، كالمغرب وتونس وموريتانيا والجزائر، تعجز تلك الحركات عن تطوير استراتيجية موحدة، لأنّ كل حركة منخرطة في نسق من العلاقات له خصوصياته، وقد تجد نفسها خارج إطار اللعبة السياسية

في حال تنسيقها مع حركات أخرى خارج الحدود. وقد يصبح ذلك التنسيق مطلباً ملحاً في فترة ما، ولكنه في الوقت الراهن - على الأقل - لم يتبلور بعد كمطلب لتلك الحركات. القراءة الغربية، إذن، لما تعتبره إرهاباً، قراءة خاطئة، لأنها لا تأخذ في الاعتبار تعدد الهويات في إطار الشخصية الواحدة، وذلك أمر طبيعي بما أنها سجيئة التفكير الوضعي: «إنّ الرفض وعدم الرغبة في التمييز بين تعدد انتماءات المسلم وارتباطاته (التي يمكن أن تتنوع كثيراً من شخص إلى آخر) وهويته أو هويتها الإسلامية، على وجه الخصوص، هو ما أغرى قادة الغرب بخوض معارك سياسية ضدّ الإرهاب من خلال سبيل شديد الغرابة لتعريف - أو إعادة تعريف - الإسلام. إن ما يحتاج إلى التعريف، ليس فقط أن هذا التناول الإفرادي لم ينجز شيئاً حتى الآن، بل أيضاً أنه لا يمكن توقع أن يصل إلى منجزات بما نعرفه من الفروق بين المسائل الدينية من ناحية، والأمور الأخرى التي على المسلمين أن يتخذوا فيها قراراتهم الخاصة من ناحية أخرى» (صن، ٢٠٠٨: ٨٩).

الطريف في الأمر أننا نتحدث عن تداعيات العولمة وتأثيراتها في مجتمعاتنا، ولا نتحدث عن تلك التأثيرات التي تحدثها في مجتمعات الغرب، والتي من أهمّها هذه النظرة المتكسّسة إلى الهوية. هذا الإمعان في طمس خصوصية «الأخر»، وإنكار حقّه في الوجود، هو الذي كان وراء استيقاظ هويات ظلّت مطموسة لعقود من الزمن، لتفرض اليوم نفسها في أغلب المجتمعات العربية - الإسلامية كفاعل حقيقي ينبغي التعامل معه، لأنه لم يعد بالإمكان إنكار وجوده. هناك جملة من الكيانات أخذت اليوم في التفتت والتلاشي، بداية بالسيادة الوطنية التي لم يعد لها من معنى في ظل فقدان الدولة لكلّ سيطرة على مجالها وحدودها، وانتهاء بكيانات أوسع وأشمل من كيان الدولة، كالخليج العربي، والشرق الأوسط، والمغرب العربي، والاتحاد الأفريقي، التي أغرقت في مشاكل يحرص الغرب على إدامتها واستمرارها لأنه مستفيد منها.

ما يراه الغرب إرهاباً ينبغي استئصاله والقضاء عليه بتجنيد أنظمة سياسية من مصلحتها أن تسايه في هذا النهج، وأن تدعّمه، ليس هو في نهاية المطاف، ومن منظور البراديغمات السوسيولوجية المعاصرة التي قامت على منطق تفهّم الفعل الاجتماعي وتنزيله في سياقاته السوسيو - تاريخية، إلا ممارسة اجتماعية أفرزتها أزمة التحديث التي لم تزدها تداعيات العولمة إلا تعميقاً. ما زال هذا الغرب المتمركز على ذاته متشبّثاً بقيم الحداثة التي لا يرى من خلالها مجتمعاتنا إلا امتداداً له، فينكر عليها كل خصوصية، ويعتبرها مخففة في مسيرتها التنموية، لأنها لم تكرر تجاربه.

لقد ظلّت قراءاته لهذه الأشكال الجديدة من العنف سجيئة الفكر الوضعي الذي وضع أسس الحداثة عندما أعلن الوضعية ديناً جديداً للإنسانية، واعتبر الدولة والمجتمع قوى متعالية على الأفراد، وهي اعتبارات أسست على أساسها سلسلة أخرى من القيم، كالديمقراطية والمواطنة والحرية والعدالة، وكلها تنعقد حول فكرة محورية مفادها أن الإنسان سيّد هذا العالم.

جاءت سوسيولوجيا ما بعد الحداثة لتؤكد أن تلك القيم التي استمدت شرعيتها من

انتصارات العقل البشري على الطبيعة تبقى قيماً نسبية، لأنها نتاج فترة تاريخية سيطر فيها الفكر التطوري الذي هو أساس البراديفم الوضعي. ذلك يعني أن القوى المهيمنة ستطفو على السطح، وأن توصيفات من قبيل «الإرهاب» و«التطرف» لا هدف من ورائها إلا إقصاء كل ما لا يتناغم مع قيم الحداثة تلك، وبذلك تكون هذه السوسيولوجيا قد فتحت الباب لقراءات ترى الواقع في تعدديته، وتقرّ بنهاية الثنائيات التي قامت عليها الوضعية، لتصبح كل قيمة موضوعاً للفهم والإدراك. ما بعد الحداثة كشفت عن الجانب الأيديولوجي في قيم الحداثة لتلفت الانتباه إلى أن قيم الأقليات والمهمشين لا تخلو من معان ودلالات. في هذا السياق، تساءل عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران عمّ إذا كانت الديمقراطية حكم الأغلبية أم ضمانات الأقلية؟، وهو لا يبحث في ذلك عن جواب، لأنّه يعرف جيّداً أن التعريف الحداثي للديمقراطية على أنها حكم الأغلبية قد استنفد فاعليته العلمية، إذ نحن في زمن ترتفع فيه أصوات الأقليات والمهمشين باحثة لنفسها عن ضمانات في عالم لم يعد فيه من إجماع على قيم عاش الإنسان طويلاً على وهم أنها قيم الجميع.

فنحن، إذن، بإزاء نمط جديد من الحركات الاجتماعية يمكن أن نطلق عليه اسم الحركات الثقافية، لأن الحافز إلى الفعل لديها هو الرغبة في تأكيد الذات من خلال مقارعة العنف المسلط عليها بعنف مضاد. فالفواعل الاجتماعيون الجدد لا يوجّه ممارساتهم انتماء إلى طبقة أو فئة اجتماعية محددة تدخل في صراع مع طبقة أو فئة أخرى لتحقيق مكاسب اجتماعية، وللتحكم في تاريخية المجتمع، لأن مفهوم المجتمع نفسه، كما حددته النظريات الكلاسيكية في علم الاجتماع، ابتداء بأوغست كونت (Auguste Comte)، وانتهاء بكارل ماركس، بات موضع تساؤل وموضوع مراجعة وإعادة نظر، باعتبار أن تلك التعريفات نبعت كلها – كما أسلفنا الذكر – من إجماع حول قيم الحداثة. هذه الذوات الجديدة تعيش عالماً جديداً فقدت فيه الثقة في كل ما هو مؤسس وممأسس، لأنه لم يعد يكفل لها حلاً لمشاكلها، وهي المسكونة بمخاوف لا سلطة لها عليها، ولا يمكن لذوات، كالدولة والمجتمع والمؤسسة، أن تتحكّم فيها أو أن تحدّ من خطورتها على وجودها.

لعل ذلك ما جعل ظاهرة ما سمّي بالإرهاب والتطرّف عصيّة على الفهم من قبل الوضعيين، لأن الفاعلين في صلب هذا النوع من الحركات لا يشتركون في انتماء اجتماعي محدد، ولأن مطالبهم لا يمكن اختزالها في مجرد مطالب مادية لها صلة بحالة الفقر أو الخصاصة.

في لحظة ما من لحظات الفعل تتوحد مصلحة المرأة مع مصلحة الشاب أو الكهل أو المعاق أو المثلي أو المتقاعد، لتتشكل حركة قد تعرف درجة من التنظيم لم ترق إليها حتّى أكثر الحركات العمالية تنظيمياً في المجتمعات الصناعية.

إنها باختصار نمط جديد من الفعل يستدعي منا فهماً خاصاً له، بعيداً عن الأحكام القيمية والمعارية لتضعه في إطار الخيبات التي منيت بها تلك الذوات، في مجتمعات لم تنجح في كسب رهان التحديث، ولم تكتسب قدرة على مجابهة تيار العولمة الجارف، فكان من الطبيعي أن تكون ردّة فعل تلك الذوات في مستوى العنف المسلط عليها.

خاتمة

انبنى تحليلنا على مجموعة من المفاهيم كـ «الحدثة»، و«التحديث»، و«التحضر»، و«التبعية»، وهي مفاهيم يصعب - في اعتبارنا - الفصل بينها إذا اعتبرت ظاهرة ما يسمّى بالإرهاب أو التطرف في مجتمعاتنا العربية المعاصرة نتاجاً لدينامية تشكيلات اجتماعية، عرفت نمط تحضر خصوصياً. ففي الوقت الذي كانت فيه الحدثة إفرازاً طبيعياً لحركة مجتمعات تواكب فيها التحضر مع التصنيع، وأخذت طبقة اجتماعية محدّدة (البرجوازية) على عاتقها بناء منظومة قيمية متماسكة، استطاعت بفضلها أن توجه الصراعات المجتمعية في مجتمع تتمحور فيه الصراعات حول اقتطاع فائض القيمة، لم تكن مشاريع التحديث في مجتمعاتنا إلا مشاريع النخب الحاكمة التي آمنت بأن التحديث يمرّ عبر إعادة نسخ التجارب الغربية في التنمية، فكان من الطبيعي أن ظهرت أشكال جديدة من العنف كردّة فعل ضد التغريب (Aliénation) والتهميش الاقتصادي والاجتماعي، الذي لم يزد الانخراط القسري لهذه المجتمعات في مسار العولمة إلا تعميقاً وتجذراً.

هذا العنف الذي ولدته كليانية الدولة (Totalitarism) لم يكن قط طاقة تدميرية محايثة لثقافة مجتمعات تغلب فيها نزعة الشرّ والعنوان، كما يذهب إلى ذلك الخطاب الغربي، لأنه فعل مجتمعي يستحقّ منّا الموضوعة (Objectivation) والفهم، باعتباره يحيل على نمط محدّد من العلاقات الاجتماعية. في هذا السياق، ميّزنا بين قراءتين للظاهرة (الإرهاب والتطرف) تصدر كل منهما عن تصوّر براديفمي له خلفيته الإبيستيمية التي يحدّد على أساسها الاجتماعي (The Social): قراءة غربية تقدّم «الإرهاب» على أنّه حالة أنومية، أي مرضية يختلّ بمقتضاها الجسم الاجتماعي ويعتلّ، فتضحى تلك المجتمعات عاجزة عن أداء وظيفتها الطبيعية في صلب منظومة عالميّة، وهو ما شرّع - في نظر أصحاب هذه الرؤية - «الحرب على الإرهاب» لتأمين بقاء ذلك الجسم واستئصال هذا الداء منه. هذه القراءة توجهها رؤية براديفميّة تقوم على اعتبار الظاهرة الاجتماعية امتداداً للظاهرة الطبيعيّة، وتعتبر المجتمع كائناً بيولوجياً يولد ويتطوّر، وهو التصرّو نفسه الذي قام عليه المجتمع الرأسمالي، إذ غلبت في بداية نشأة الرأسمالية، على امتداد القرن التاسع عشر، مقولات «التطوّر» و«التقدّم» و«الرقى» و«التضامن»، وهلمّ جرّاً من المقولات التي تعطي الانطباع بأن المجتمع لا يمكن تصوّره إلا على أنّه كلّ متماسك ومتكامل ومتحرّك في الوقت نفسه. لم تشذ الليبرالية الجديدة عن هذا التصرّو عبر دعوتها إلى إطلاق العنان للسوق من كل الكوابح والعراقيل، حتّى ولو كانت الدولة نفسها.

هناك قراءة ثانية تتسم بطابعها النّقدي عندما تقطع مع التصرّو الوضعي للظواهر الاجتماعية، وتشدّد على خصوصية هذه الأخيرة وفرادتها، التي تحتمّ علينا أن لا نخضعها لمنطق القياس والتكميم، لأن الفعل الإنساني لا يخلو من غائية (Finality)، وبالتالي من معانٍ ودلالات لا يمكن الوقوف عليها إلا إذا توسلنا بمنطق الفهم لا التفسير.

حينئذ يضحى هذا الشكل الجديد من أشكال العنف ممارسة هادفة لها ما يبرّرها على الأقل في نظر القائمين بها.

يتراءى الإرهاب، من هذا المنظور، تعبيراً عن وضع سمته الغبن والقهر والتهميش، وبالتالي ممارسة تفرض علينا أن نأخذ في الاعتبار لفهمها الضغوطات المسلطة على الفاعلين الاجتماعيين، وما تمليه عليهم عملية التفاعل الاجتماعي من استراتيجيات. بمعنى آخر، نكون قد جردنا قراءتنا لهذه الظاهرة من كل قيمة علمية عندما ندركها معزولة عن سياقات التجارب التحديثية، وعندما لا ندرك القراءات الغربية لها على أنها تصبّ في إطار التعتيم على علاقات التبعية والحرص على إدامتها.

فالخطاب الغربي حول ما يسمّى بالإرهاب والتطرّف ليس في نهاية المطاف إلا نفياً لحق «الآخر» (The Other) في الوجود، وتمركزاً على الذات، وبالتالي تأييداً لتجارب تنموية يدّعي لها مهندسوها الكونية. هذا هو نفسه ما ادّعاء أوغست كونت للوضعية (Positivism)، عندما قدّمها على أنّها الدين الجديد الذي سيوحّد البشرية، باعتبارها المرحلة التي لن تعقبها مرحلة أخرى في حركة المجتمعات الانسانية، وهو نفسه ما تدّعيه اليوم الليبرالية الجديدة من نجاعة للحرية المطلقة للسوق في معالجة الأزمات الحالية.

تتبع قيمة المقاربات البنائية (The Constructivist Approach) من إقرارها بأنّ الواقع لا معنى له في ذاته، وليس معطى موضوعياً جاهزاً وسابقاً في وجوده الموضوعي على الذات التي تدركه، وإنّما هو بناء (Construction) تنشئه تلك الذات، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ منه. فتقديم وصفات علاجية جاهزة لا يكون ذا جدوى وفاعلية، إلا متى تعلق الأمر بظواهر يمكن إخضاعها لمنطق القياس والتكميم. أمّا الأفعال الإنسانية من قبيل العنف والغضب والفرح والانفعال، فهي ذات طبيعة مغايرة تقتضي من الباحث ألا يطرح من حسابه وجهة نظر الفاعلين، وهذا ما لا يؤمن به دعاة «الحرب على الإرهاب» وحلفاؤهم.

إذا لم تفهم هذه الأشكال الجديدة من العنف على أنّها مكوّن من مكوّنات الحياة الاجتماعية، فإنّ منطق الحرب عليها لن يزيدها إلا تأجيلاً، ولن يساهم إلا في اتساع دائرتها، وهو نفسه ما تشهده تقريباً كل البلدان التي تعومل معها على أنّها «أوكر» و«معاقل للإرهاب» (السودان، وأفغانستان، والجزائر، والعراق، واليمن... الخ).

حرّي بنا كباحثين أن ندرك المسألة من زاوية أنها تجلّ من تجلّيات أزمة حضارية، يبحث في خضمّها الفاعلون الاجتماعيون عن إعادة تعريف وتركيب لهويات سحقها عنف التجارب التحديثية، وهي قراءة قد يسيء البعض فهمها، فيرى فيها دعوة إلى الإرهاب، أو دفاعاً عن معتبرهم إرهابيين، ولكن علينا أن ندرك أن لكل معرفة ضريبتها، ولنا في ما لقيه بعض العلماء من تعذيب وتنكيل في سبيل التمسك بأرائهم خير درس ومثال □

المراجع

أبو اللوز، عبد الحكيم (٢٠٠٩). «علاقة الحركات الإسلامية مع الأنظمة السياسية: الحالة التونسية، ١٩٨١ - ١٩٩١». *المجلة العربية للعلوم السياسية*: العدد ٢٢، ربيع. ص ١٣٧ - ١٥٢.

- بلقرين، عبد الإله (٢٠٠٩). «من النهضة إلى الحداثة». *المستقبل العربي*: السنة ٣٢، العدد ٣٦٤، حزيران/يونيو. ص ٥٦ – ٦٢.
- تورين، آلان (٢٠٠١). *ما هي الديمقراطية؟: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟* ترجمة حسن قببسي. ط ٢. بيروت: دار الساقي.
- سعد، حسين (٢٠٠٩). «الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير: مراجعة كتاب». *المجلة العربية للعلوم السياسية*: العدد ٢٢، ربيع. ص ١٧٥ – ١٨٠.
- صن، أمارتيا (٢٠٠٨)، *الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي*. ترجمة سحر توفيق. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة: ٣٥٢)
- محسن، مصطفى (٢٠٠٩). «في التنمية السياسية: مقدمات في سوسيولوجيا الإصلاح والتحديث والتحول الديمقراطي في الغرب المعاصر». *إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)*، العدد ٦، ربيع. ص ١٨٢ – ١٩٦.
- وظفة، علي أسعد (٢٠٠٧). «التربية العربية والعولمة: بنية التحديات وتقاطع الإمكانات». *عالم الفكر*: السنة ٣٦، العدد ٢، تشرين الأول/أكتوبر – كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧.
- Amine, Samir (1973). *Le Développement inégal: Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: éditions de Minuit.
- Ansart, Pierre (1990). *Les Sociologies contemporaines*. Paris: Seuil.
- Baduel, Pierre Robert (1988). *Habitat: Etat et Société au Maghreb*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).
- Benyon, J. (1993). «La Violence collective et le rejet de l'autorité.» *Les Cahiers de la sécurité intérieure*: no. 14. pp. 105-135.
- Boudon, Raymond (2000). *L'Acteur et ses raisons*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Boudon, Raymond (1979). *La Logique du social: Introduction à l'analyse sociologique*. Paris: Hachette.
- Boudon, Raymond (1984). *La Place du désordre*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Brown, Kenneth L. (ed.) (1989) *Etat, Ville et mouvements sociaux au Maghreb et au Moyen-Orient: Actes du colloque C.N.R.S.-E.S.R.C.* Paris, 23-27 mai 1986. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Castel, Robert (2003). *L'Insécurité sociale: Qu'est-ce qu'être protégé?*. Paris: Seuil. (La République des idées)
- Castells, Manuel (1997-1999). *Le Pouvoir de l'identité*. Paris: Fayard.
- Chevalier, Louis (1978). *Classes Laborieuses et classes dangereuses*. Paris: Hachette.
- Clastres, Pierre (1974). *La Société contre l'état*. Paris: Minuit.
- Comte, Auguste (1975). *Cours de philosophie positive*. Paris: Hermann. 2 vols.
- Darrida, Jacques et Jürgen Habermas (2004). «Qu'est-Ce que le terrorisme?: Entretien avec G. Borroddori.» *Le Monde diplomatique*: no. 599.
- Dubet, François (2002). *Le Déclin de l'institution*. Paris: Seuil.

- Durkheim, Emile (1912). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie générale Française.
- Durkheim, Emile (1988). *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: Flammarion.
- Durkheim, Emile (1986). *Le Suicide*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Herman, Jacques (1983). *Les Langages de la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (Que Sais-je?)
- Huntington, Samuel (1996). *Le Choc des civilisations*. Paris: Jacob.
- Kymlincka, Will et Sylva Mesure (dirs.) (2000). *Comprendre les identités culturelles*. Paris: Presses Universitaires de France (P.U.F).
- Maffesoli, Michel (1979). *La Violence totalitaire*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Mauss, Marcel (1983). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Mead, George-H (1963). *L'esprit, le soi, la société*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*. Traduit par O'Neil John.
- Stambouli, Fredj (1980). *Eléments d'un syndrome de l'urbanisation actuelle du Maghreb in «Système urbain et développement»*. Tunis: CERES.
- Stroobants, Jean Pierre (2004). «L'Anti-terrorisme: Nouveau marché mondial.» *Le Monde*: 21/10. pp. 1 et 23.
- Touraine, Alain et Farhad Khosrokhavar (2001). *La Recherche de soi: Dialogue sur le sujet*. Paris: Fayard.
- Touraine, Alain (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- Touraine, Alain (1973). *Production de la société*. Paris: Seuil.
- Touraine, Alain (1965). *Sociologie de l'action*. Paris: Seuil.
- Touraine, Alain (1978). *La Voix et le regard*. Paris: Seuil.
- Weber, Marc (1995). *Economie et société*. Paris: Pocket.
- Wieviorka, Michel (1966). *Une Société fragmentée?: Le Multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte.
- Wieviorka, Michel (2004). *La Violence*. Paris: Balland.